# FRIEDRICH PAULSENS PHILOSOPHISCHER STANDPUNKT

## INSBESONDERE SEIN VERHÄLTNIS ZU FECHNER UND SCHOPENHAUER

---

## INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE DER
HOHEN PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT DER
FRIEDRICH-ALEXANDERS-UNIVERSITÄT ERLANGEN

VORGELEGT VON

ACAD. UNIVERSITÄTS BIBL.

**PAUL FRITSCH**
AUS SEEHAUSEN (ALTMARK)

---

TAG DER MÜNDLICHEN PRÜFUNG: 28. JULI 1910.

---

1910
QUELLE & MEYER
LEIPZIG

55

Referent: Professor Dr. Falckenberg.

C. G. Naumann G. m. b. H., Leipzig

Meiner Mutter.

# Literatur.

## I. Friedrich Paulsen:


1. Einleitung in die Philosophie. 10. A. 1903.
2. System der Ethik. 4. A. 1896.
3. Philosophia militans. 2. A. 1901.
4. Schopenhauer, Hamlet, Mephistopheles. 2. A. 1901.
5. „Ethik“ in „Kultur der Gegenwart“ I, VI. 1907.
6. „Die Zukunftsaufgaben der Philosophie“ in „Kultur der Gegenwart“ I, VI. 1907.
7. Aus meinem Leben. Jena 1909.
8. I. Kant (Frommanns Klassiker der Philosophie Bd. 7). 2. u. 3. A. 1899.
9. Was uns Kant sein kann. VwPh. V. 1881.
10. Über das Verhältnis der Philosophie zur Wissenschaft. VwPh. I. 1877.
11. Über die prinzipiellen Unterschiede erkenntnistheoretischer Ansichten. VwPh. 77.
12. Über den Begriff der Substantialität. VwPh. 77.
13. Parallelismus oder Wechselwirkung. ZPhKr. Bd. 123. 1904.
14. Noch ein Wort zur Theorie des Parallelismus. ZPhKr. 115, 1. 1900.
15. G. Th. Fechner. Internat. Wochenschrift, I. Jahrgang 1 u. 2.


## II. Über Paulsen:


1. Karl Joel: F. Paulsens „Einleitung in die Philosophie“. ZPhKr. 109, 1. 1896.
2. O. Nordwälder: F. P. und seine religiösen Anschauungen. „Katholik“ Jg. 84. 1906.
3. P. Paulsen: Der moderne Pantheismus und die christliche Weltanschauung, Halle a. S. 1896.
4. R. Willy: Zu P.s Einleitung VwPh. 1893.


## III. Fechner und Schopenhauer:


Fechner:

1. Die drei Motive und Gründe des Glaubens.
2. Das Leben nach dem Tode.
3. Zend-Avesta.
4. Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht.

5. Einige Ideen zur Schöpfungs- und Entwicklungsgeschichte der Organismen.
6. Über die Seelenfrage. (2. A. 07.)
7. Über das höchste Gut.
8. Nanna.

Über F.: Kurd Laßwitz: G. Th. F. (Frommans Klassiker der Philos. Bd. 1.) 3. A. 1910.

Schopenhauer: Die Welt als Wille und Vorstellung.

Über Sch.: J. Volkelt: Schopenhauer. (Frommans Klassiker der Philos. Bd. 10.) 3. A.

Ferner:

L. Busse: Leib und Seele. ZPhKr. 114. 1899.

E. König: Die Lehre vom psychophysischen Parallelismus und ihre Gegner. ZPhKr. 115. 1900.

# Inhaltsverzeichnis

Seite

1. Charakter, Methode und Ziel der Paulsenschen Philosophie . . . . . 11
2. Der erkenntnistheorethische Unterbau . . . . . 13
3. Der Weg von innen oder die Ergebnisse der Psychologie als heuristisches Prinzip für eine Weltsynthese . . . . . 15
4. Der Weltgrund . . . . . 24
   - Die universelle Koordination des Psychischen und Physischen 25
   - Die Allbeseelungslehre . . . . . 25
   - Das All-Eine und der Fechnersche Stufenbau . . . . . 27
   - Der universelle Voluntarismus . . . . . 28
   - Der alogische und der logisch-genetische Willensbegriff . . 29
   - Finalität und Kausalität . . . . . 31
5. Die Stellung Paulsens zur Religion . . . . . 32
   - Religion und Ethik . . . . . 33
   - Die immanent-teleologische Begründung der Ethik . . . . . 33
   - Der Gottesbegriff . . . . . 34
   - Das Übel in der Welt und Gott . . . . . 35
   - Das Problem der Unsterblichkeit . . . . . 36
   - Glaube und Wissen . . . . . 38
6. Kritischer Rückblick . . . . . 40

# 1. Charakter, Methode und Ziel der Paulsenschen Philosophie.

Die Bedeutung Friedrich Paulsens, des vor zwei Jahren verstorbenen Berliner Philosophen, liegt vielleicht nicht so sehr auf philosophischem als auf pädagogischem und sozialpädagogischem Gebiet. Trotzdem bietet seine Philosophie mit ihrer stark und nach mancher Beziehung eigenartig ausgeprägten irenischen Tendenz, zwischen modernem Wissen und religiöser Weltanschauung zu vermitteln, genug des Interessanten, um die vorliegende Arbeit zu rechtfertigen. Daß gerade Fechner und Schopenhauer herausgegriffen sind als spezielle Lehrer und Vorbilder Paulsens, hat seinen Grund darin, daß sie beide im eminenten Sinne als Metaphysiker bezeichnet werden müssen; und Paulsens Philosophie ist, so sehr sie auch von erkenntniskritischen Reflexionen ausgegangen ist, ihrem Grunde und ihrem Ziele nach Metaphysik in dem Sinne einer universellen Reflexion über die Wirklichkeit (Zuk. S. 412) oder des Versuches, das Wesen des wirklich Wirklichen denkend zu bestimmen (Zuk. S. 396).

Der universelle Charakter seiner Philosophie tritt deutlich hervor in der Erneuerung des alten aristotelischen Begriffs der Philosophie. Sie ist für ihn Wissenschaft, nicht sofern sie ein Teilgebiet menschlichen Wissens anbaut, sondern durch die Verknüpfung und Zusammenfassung der Resultate aller Einzelwissenschaften zu einer Gesamtweltanschauung. Ihre Funktion ist also eine wesentlich synthetische. Der allgemein menschliche Trieb zur Metaphysik, der sich immer wieder vor die Frage nach der Einheit aller wissenschaftlichen Erkenntnis gestellt sieht — und zwar in umso stärkerem Maße, je weiter die Einzelwissenschaften fortschreiten — drängt zur Weltsynthese, zu einer Konstruktion dieser gesuchten Einheit aus den Bruchstücken menschlichen Erkennens. Steht also einerseits die so gefaßte Philosophie als übergreifende und zusammenfassende Erkenntnis über den

Einzelwissenschaften, so ist sie doch andererseits von jenen abhängig. Da ihr nämlich ein kongruierender Gegenstand in dem Sinne der Objekte der Einzelwissenschaften nicht gegeben werden kann, so muß sie, will sie nicht jeden festen Boden unter den Füßen verlieren, sich selbst immer wieder an den Fortschritten der Wissenschaften orientieren und gegebenenfalls korrigieren. Nicht eine aus sich selbst schöpfende Spekulation, sondern eine Spekulation, die sich auf streng wissenschaftliche Erfahrung gründet, kann allein die Philosophie lebendig machen und sie zu einer Deuterin der Wirklichkeit werden lassen. Der Methode nach soll die Metaphysik oder die Philosophie eine Metaphysik von unten sein — ein Gedanke, der auch das Fechnersche System beherrscht und ihm seine Eigenart verleiht. Paulsen teilt mit Fechner die Überzeugung, daß das Unendliche an unzähligen Handhaben der Endlichkeit faßlich sei (Seelenfrage S. III), daß der Mensch, selbst ein Stück der einheitlichen Wirklichkeit, von empirischer Betrachtung aus jene Nachschöpfung des Universums zu leisten befähigt ist, wenn er eben die subjektiven Voraussetzungen solcher Philosophie erfüllt: das Zusammengehen und Ineinanderarbeiten von wissenschaftlicher Erfahrung und Spekulation, die als synthetisch-schöpferische mit dichterischer Intuition verwandt sein muß. Den Fechnerschen Gedanken, der als der Grundplan seines ganzen metaphysischen Aufbaues anzusehen ist: die Linien der Erfahrung ins Transzendente zu verlängern, finden wir also bei Paulsen unverändert wieder. Und das Bewußtsein, das ihn wie jenen beseelt, auf dem Boden streng wissenschaftlicher Erfahrung zu fußen, ja in noch höherem Maße als jener eigentlich von der Untersuchung des Begriffes der Erfahrung herzukommen, ist für ihn mit ein Anlaß, die Kantische Philosophie als geistesverwandte Verbündete in Anspruch zu nehmen. Sein Kant-Buch bedeutet einen Protest gegen die positivistische Umdeutung Kants im Sinne eines reinen Agnostizismus. Die negativ-kritische Leistung der Kantischen Erkenntnistheorie wäre wertlos, wenn Kant bei ihr stehen geblieben wäre. In Wirklichkeit schlägt sie zu einer eminent positiven Leistung um: sie grenzt das Erfahrbare vom Transzendenten ab und hat damit den Weg vorgezeichnet, den eine von der Erfahrung aufsteigende metaphysische Spekulation gehen kann und gehen muß. Der Kantianis-

mus ist weder eine Theorie des Agnostizismus noch eine Theorie des Positivismus, sondern eine Auseinandersetzung der positiven Wissenschaft mit von der Erfahrung aufsteigender und praktisch mitbedingter Spekulation. Gegenüber der antimetaphysischen Interpretation der Kantischen Philosophie rückt Paulsen deshalb mit Nachdruck ihre metaphysischen Elemente in den Mittelpunkt. Es würde zu weit führen, wenn wir hier die Berechtigung solcher Auffassung Kants prüfen wollten. Zweifellos aber hat Paulsen recht, wenn er Kant als idealistischen Philosophen bezeichnet und wenn er es als sein Hauptverdienst betrachtet, daß er dem Geistigen die ihm gebührende Stellung in der Wirklichkeit angewiesen hat. Idealismus und metaphysische Weltanschauung sind aber für Paulsen korrelative Begriffe. Sehnsucht des Geistes nach einer ihm homogenen Lebensumgebung bezeichnet er in dem Vorwort zu Fechners „Seelenfrage“ als die Wurzel aller Philosophie und an einer anderen Stelle (Phil. mil. S. 67) spricht er es aus: „Der Mensch lebt nicht von dem Brot des Wissens allein, er lebt von den Ideen, mit denen er die Wirklichkeit und sein Verhältnis zu ihr sich gegenständlich macht“. So ist ihm der objektive Idealismus die Grundform der philosophischen Weltanschauung (Zukunftsaufg. S. 394). Er leitet zu einer Auffassung der Wirklicheit an, die sie als Realisierung eines vernünftigen, sinnvollen Zusammenspiels der Weltelemennte erkennt. Damit ist die Doppelstellung der Philosophie gegeben, der Kampf mit zwei Fronten gegen den Materialismus und diejenige Form der Philosophie und Theologie, die das wissenschaftliche Denken in Fesseln schlägt. Wie Fechner lehrt Paulsen eine Vermittlungsphilosophie, deren Aufgabe er in einer Selbstanzeige (VwPh. 1893) so formuliert hat: Sie soll zeigen, „was der Glaube dem Wissen geben muß und daß er es geben kann, ohne sich selber aufzugeben, ja daß er seiner selbst nur gewiß werden kann, wenn er mit dem Wissen zu einem wirklichen Frieden gelangt ist.

## 2. Der erkenntnistheoretische Unterbau.

In seiner Selbstbiographie betont Paulsen, daß er ursprünglich von erkenntnistheoretischen Fragen ausgegangen ist — anders als Fechner, der von der Naturwissenschaft und der Naturphilosophie herkommend,

sich mit erkenntnistheoretischen Problemen nie eingehender beschäftigt hat. Paulsens beide Lehrer auf diesem Gebiete sind Kant und Hume.

Während er aber von Kant wenig mehr als die Einsicht in die Notwendigkeit einer erkenntnistheoretischen Substruktion der metaphysischen Wissenschaft hat — Metaphysik muß die Entscheidung der Erkenntnistheorie abwarten, ehe sie sich als selbständige Wissenschaft konstruiert (VwPh. 77) — übernimmt er von Hume und der neueren englischen Philosophie die skeptische Auffassung der letzten Denkformen. Mit Kant hält er daran fest, daß das Erkennen eine spontane, nicht bloß rezeptive Funktion des Subjekts ist und daß speziell das wissenschaftliche Erkennen Verstandesfähigkeit ist; er verwirft aber die Kantische Anschauung von einer konstanten apriorischen Organisation der Intelligenz und hält die historisch-relativistische Denkweise gegenüber der dogmatisch-rationalistischen allein für berechtigt. Die Formen des Denkens sind nicht absolute Wesenheiten, sondern wandelbare Funktionen, historische Kategorien. Der Einfluß der Darwinistischen Evolutionstheorie ist hier unverkennbar. Die Methode des Erkennens ist demnach nicht die kantisch-rationalistische, sondern die empiristische Humes, durchsetzt mit den neueren Thesen der Entwicklungstheorie. Deutlich wird das an seiner Definition der beiden Begriffe Kausalität und Substantialität. Er faßt sie beide nicht als Existenzformen der Wirklichkeit, sondern als subjektiv notwendige Anordnungsformen unserer Anschauungen (Einl. S. 378). Die Denkform der Kausalität hat sich aus der Urform der Assoziation allmählich entwickelt. Von einer besonderen objektiven Entität des Naturgesetzes kann daher nicht geredet werden. Vielmehr beweist die Existenz von Naturgesetzen nur dieses bestimmte Verhältnis des wahrnehmenden und auffassenden Subjekts zu einer bestimmten konstanten Folge von Erscheinungen und ihren Beziehungen zueinander. „Eine zu präsumptiver Allgemeinheit gesteigerte axiomatische Forderung des Verstandes an die Dinge auf Grund aller bisherigen Erfahrung“ — so definiert Paulsen das Kausalgesetz. Die Einheit der Erfahrung, die dabei vorausgesetzt wird, ist also zunächst auch nur Auffassungsform des wahrnehmenden Subjekts. Nicht anders verhält es sich nach Paulsen mit dem Begriff der Substanz. Er definiert sie als allgemeines Vermögen aller Erscheinungen (Substantialität S. 507)

oder als Summe von Erwartungen gewisser Ereignisse unter gewissen Umständen oder als Überzeugung von Empfindungsmöglichkeit (a. a. O. 504). Die Auffassung von der Substanz als inhärierender Wesonheit der Materie oder als Träger von Materie fällt damit hin. Das Verhältnis des erkennenden Subjekts zu den Dingen ist demnach durchweg von den subjektiven von der Gattung entwickelten und weiter entwicklungsfähigen Anschauungsformen abhängig — so sehr, daß sich die Materie selbst in lauter Qualitäten auflöst, zu denen ja auch Ausdehnung, Solidität und Bewegung letztlich gehören. Unser Erkennen geht nicht über unser Erleben hinaus. Von der Wirklichkeit werden wir nur mit Symbolen affiziert, und das sind die Empfindungsqualitäten. Die wahrnehmbare Außenwelt tritt in den Bereich unseres Erkennens nur eben als Möglichkeit der Wahrnehmung, als Einwirkung der objektiven Welt auf das Bewußtsein des Subjekts.

## 3. Der Weg von innen oder die Ergebnisse der Psychologie als heuristisches Prinzip für eine Weltsynthese.

Die Welt ist also Phänomenalwelt. Weder durch die sinnliche Wahrnehmung der äußeren Objekte noch durch deren Bearbeitung mittels der Kategorien des Denkens kann man zum Wesen der Dinge vordringen. Was wir erkennen, sind immer nur Symbole der Wirklichkeit. Bei solchem erkenntnistheoretischen Idealismus ist Kant stehen geblieben. Paulsen geht mit Schopenhauer und Fechner darüber hinaus zu einem metaphysischen Idealismus. Während der erkenntnistheoretische Idealismus sich durch eine absolut idealistische oder phänomenalistische Erkenntnistheorie den Weg zu weiterer metaphysischer Spekulation verbaut, muß der Metaphysiker eine absolute Herrschaft des Phänomenalismus verneinen. Er braucht einen festen Punkt, um von ihm aus die Wirklichkeit als nicht phänomenale erfassen zu können. Der Realismus der Erkenntnistheorie ist also die erste Voraussetzung einer metaphysischen Weltanschauung, die wie die Fechners und Paulsens eine aposteriorische und objektive sein will.

Wenn daher Paulsen mit Fechner die Ausdehnung des Phänomenalismus auf die Selbsterkenntnis des Seelischen ablehnt und die Lehre Kants von einem dem äußeren entsprechenden inneren Sinn als leere Fiktion verwirft, so stehen hinter dieser Wendung zum Realismus nicht zuletzt Motive spekulativer Art. Fechner legt sich, wie vor ihm ähnlich Beneke und Schopenhauer, die Frage vor: Sollte die Seele, das Innenleben des Menschen, eine Ausnahme und nicht vielmehr eine Regel in der Natur sein? Nun ist aber dieses Seelische unserem Erkenntnisvermögen durch die Tatsache des unmittelbaren Selbstbewußtseins zugänglich — und nicht nur zugänglich, sondern, wie Paulsen sich ausdrückt, Sein und Erkanntwerden fallen hier in eins zusammen. Wenn daher die Metaphysik ebensogut wie die Physik von den Tatsachen der Wirklichkeit ausgehen soll, so muß sie an diesem Punkte einsetzen. Entweder sind die Bewußtseinsvorgänge wunderliche Anomalien, die selbst aller Erklärungsversuche spotten, oder aber die introspektive Betrachtungsweise führt auf dem Wege der induktiven oder analogischen Gedankenführung zum Verständnis auch der außerhalb des eigenen Selbstbewußtseins gegebenen Elemente der Wirklichkeit. Auf dem letzteren Standpunkt steht wie Fechner und Schopenhauer auch Paulsen: Selbstbewußtsein und objektives Weltbewußtsein sind Korrelate. Daher ist das Erleben seelischer Vorgänge im Selbstbewußtsein die erste Voraussetzung aller Erkenntnis. Die Deutung des Ich wird zum Schlüssel für die Deutung der Außenwelt; die wahre Anschauung von der Natur des Psychischen ist geeignet, der wahren Anschauung über seine kosmische Bedeutung den Weg zu bahnen. Weil die Erkenntnis des im eigenen Selbstbewußtsein erlebten Innenlebens eine unmittelbare, gleichsam nicht durch die Prismen der Sinneswahrnehmung und der Verstandestätigkeit gebrochene ist, so wird das eigene Seelenleben so, wie es an sich ist, erkannt. Unter Hinzuziehung der induktiven und analogischen Gedankenführung kommt Paulsen also zu dem Satz: Ich erkenne das Wirkliche, wie es an sich ist, soweit ich selber es bin und sofern es eben das ist oder dem ähnlich, was ich bin, nämlich Seelenleben (Einl. S. 402). Fechner kleidet denselben Gedanken als Argument vom Geiste in die Forderung, von der Welt unseres eigenen Geistes und von unserem Körper als Träger des Geistes auf das Da-

sein Gottes und auf die Welt als Träger des Gottesgeistes zu schließen (Die drei Motive etc. S. 149/50).

Welches ist nun das Resultat solcher Erkenntnis des Psychischen im Selbstbewußtsein? Zunächst ist da die Frage nach dem Wesen des Psychischen selbst zu beantworten und sodann die Frage nach dem Verhältnis des Psychischen zum Physischen, der Seele zum Leibe. Die erste Frage beantwortet Paulsen in Übereinstimmung mit Fechner, sofern er die Annahme einer Seelensubstanz verwirft, und in Anlehnung an Schopenhauer, insofern er eine voluntaristische Psychologie lehrt. In der Lösung des zweiten Problems geht er wieder mit seiner Lehre von der Koordination des Psychischen und des Physischen mit Fechner zusammen. Der Grund seiner Ablehnung einer Seelensubstanz ist die schon oben berührte Auffassung von dem Wesen der Substanz überhaupt. Zwar will auch er den terminus „Substanz“ als Bezeichnung des Seelenwirklichen beibehalten. Aber was man gemeinhin unter Seelensubstanz versteht, nämlich Substanz als immateriellen Träger bestimmter Funktionen — das ist für ihn nur ein letzter Rest zugleich und ewig nachwachsender Keim der materialistischen Vorstellung (Selbstbiogr. S. 197), die vergeblich versucht, eine rein geistige Vorstellung von materieller zu scheiden und, anstatt den Charakter des Substantiellen in seiner Wirkung zu suchen, sich mit einem „Realitätsrückstand“ abmüht, dem doch stets ein Rest von materialistischen Vorstellungselementen anhaftet. Die Seelensubstanz, so aufgefaßt, ist daher nichts weiter als ein „Doppelgänger der Materie“ (Zukunftsaufg. S. 397), eine Hypostasierung von Vorgängen in zweiter Potenz, sofern ihre Annahme einen Versuch darstellt, die Möglichkeit möglichen Geschehens sich nach Analogie der materialistischen Vorstellung gegenständlich zu machen. Faßt man jedoch den Begriff Substanz überhaupt nur als Gruppierungsform des Wirklichen (VwPh. 1881, S. 26), als Inbegriff von Kräften, d. h. von möglichen Ereignissen, so ergibt diese Deutung für die Auffassung des Seelenlebens die These: Die Seele ist die im Bewußtsein zur Einheit zusammengefaßte Vielheit seelischer Erlebnisse (Einl. S. 145), das Dasein der Seele geht im Seelenleben auf (Einl. S. 144). Sie ist die Gesamtheit auf einander bezogener bewußter und unbewußter innerer Vorgänge (Einl. S. 385). Anders ausgedrückt: Das Wesen

der Seele besteht in ihrer reinen Aktualität. Sie ist eine wirkende Kraft, und Kraft als solche ist nur durch ihre Wirkungen zu definieren. Darin besteht eben ihr Charakter als des eigentlich Realen, Substantiellen; denn Wirklichkeit an sich ist Leben und Tätigkeit, und zwar ist sie es, ohne eines allgemeinen Wirklichkeitsstoffes, dessen, was man im allgemeinen unter Substanz zu verstehen geneigt ist, zu bedürfen. — Das Selbstbewußtsein ist unmittelbare und einzig absolute Quelle der Erfahrung. Es gibt aber nichts weiter als wechselnde Zustände und Vorgänge an die Hand und läßt außer auf den Aktualitätscharakter der Seele auf nichts weiter schließen. Es besteht demnach die Gleichung: Das Psychische, wie es im Selbstbewußtsein gegeben ist, ist das wahrhaft Reale, das wahrhaft Reale aber ist reine Aktualität. Eng mit dieser Anschauung zusammen hängt die Ablehnung jedes Versuches, den Sitz der Seele zu bestimmen, sei es durch die Annahme, das Gehirn als Ganzes sei der gesuchte Sitz, oder durch eine punktuelle Lokalisation, wie sie Lotze z. B. vorschlägt. Wenn Fechner die Seele als einheitlichen Lebensprozeß deutet, so hängt eben dieser Lebensprozeß mit der äußeren Erscheinung des Lebens, dem Körper, nicht an einem Punkte zusammen noch haftet er an einem bestimmt abzugrenzenden Teilgebiete des Körpers, sondern er ist durch den ganzen Leib ausgegossen („Leben n. d. Tode“ S. 64). Unser Geist ist allgegenwärtig in unserm Körper (Die drei Motive usw. S. 186), das ganze einheitliche leibliche Leben ist physisches Äquivalent des gesamten einheitlichen Seelenlebens. Diese synechologische Antwort auf die Frage nach dem Sitz der Seele im Körper eignet sich Paulsen ebenfalls an, und sie dürfte ja auch unter Voraussetzung der Richtigkeit des Fechner-Paulsenschen Substanzbegriffes die einzig konsequente sein. Ein Wesen, das an sich reine Aktualität ist, lokalisieren zu wollen, wird stets zu Denkschwierigkeiten, wo nicht zu einer Denkunmöglichkeit führen. Wie steht es aber nun mit dieser Voraussetzung? Als letzte Quelle des Substanzbegriffes betont Paulsen die innere unmittelbare Erfahrung von einem dauernden realen Inhalt, kurz gesagt, das Selbigkeitsbewußtsein. Dieses Selbigkeitsbewußtsein selbst vermag er aber rückwärts mit seinem Substanzbegriff nicht zu erklären, wie er selbst zugibt, wenn er von der Seele als der auf weiter nicht angebbare Weise zur Einheit verbundenen Vielheit innerer Erleb-

nisse (Einl. S. 145), d. h. Bewußtseinsvorgänge, spricht. Eben diese Stellung zu der Tatsache der Einheit und Identität des Bewußtseins, eines beharrlichen Faktors im Seelenleben, ist aber nun die wunde Stelle in seiner Aufstellung. Aktualität und Identität sind nicht ohne weiteres, wie er damit annehmen muß, korrelative Begriffe. Auch Fechner ist auf diesen Einwurf gestoßen, den man mit Recht gegenüber seiner Vorstellung von einem synechologischen Zusammenhang vieler in beständiger Wechselwirkung und Bewegung befindlicher psychischer Elemente gemacht hat. Er hilft sich damit, daß er die identische Forterhaltung des Ichbewußtseins von der konstanten Forterhaltung des Kausalitätszusammenhangs zwischen unseren geistigen Phänomenen abhängig macht (Zend-Avesta II S. 352). Einen ähnlichen Ausweg sucht Paulsen, wenn er die Tatsache der Einheit des Bewußtseins durch die gleichbleibende, kontinuierlich sich umbildende Form im Wechsel der seelischen Ereignisse erklärt (Subst. S. 510). Aber es ist klar, daß auch bei dieser Erklärung das konstante Ich zerfließt. Eine „Psychologie ohne Psyche“ vermag das Problem der Bewußtseinseinheit nicht restlos zu lösen. Paulsen nimmt denn auch, um seine These von dem Wesen der Seele als reiner Akualität zu stützen, daneben noch eine andere Beweisführung zu Hülfe, augenscheinlich, weil er an diesem Punkte selbst sieht, daß er mit dem Argument der inneren Erfahrung nicht recht auskommt. Wenn sich im ganzen genommen sein System auf dem Erlebnis des Selbstbewußtseins aufbaut, um von da aus auf dem Wege der induktiven Gedankenführung zu letzten metaphysisch begründeten Ansichten zu kommen, so verschmäht er hier nicht, den umgekehrten Weg zu gehen und von Gottes Wesen als reiner Aktualität umgekehrt auf den Aktualitätscharakter der Seele zu schließen. Er nimmt dabei allerdings eine petitio principii mit in Kauf. —

Eine ausgedehnte Debatte hat sich an die Deutung des Verhältnisses von Leib und Seele geschlossen, wie sie nach Fechner auch Paulsen vertritt, der sich mit jenem zu der Lehre des psychophysischen Parallelismus bekennt. Für ihn steht diese Frage nach dem Verhältnis von Bewußtsein und Bewegung im Mittelpunkt des psychologischen Interesses. Von zwei verschiedenen Ausgangspunkten greift er sie an. Einmal will er das Interesse der exakten Naturwissen-

schaft wahren, indem er die konsequente Durchführung ihrer Prinzipien vertritt, andererseits aber sucht er als idealistischer Metaphysiker die Eigenart und den Primat des Geisteslebens zu verteidigen. Beiden Forderungen gerecht zu werden ist, glaubt er, nur der psychophysische Parallelismusmus oder, wie er es lieber bezeichnet, die Theorie von der Koordination des Psychischen und Physischen geeignet. Die zu Grunde liegende Tatsache, die der Erklärung bedarf, ist das Zusammenarbeiten der Seele und des Körpers, die Frage, ob eine wirkliche Wechselwirkung zwischen beiden vorliegt oder ob sich die scheinbare Wechselwirkung zurückführen läßt auf ein anderes Gesetz. Schon Spinoza beantwortete diese Frage mit der Annahme des psychophysischen Parallelismus, der bei ihm die Konsequenz seiner Substanzlehre ist und daher den Charakter einer Identitätslehre an sich trägt. Leib und Seele sind dasselbe Wesen, nur unter verschiedenen Attributen aufgefaßt. Die Seele ist die Idee eines realen Körpers unter dem Attribut des Denkens, der Körper oder die Bewegung der Gegenstand oder der Vorgang, der, unter dem Attribut der Ausdehnung aufgefaßt, dem zugehörigen Psychischen entspricht. Bei Spinoza sind also beide einander korrespondierenden Seiten des einen substantiellen Wesens real, ja die körperliche scheint schließlich die allein reale zu sein, so daß man sagen könnte, der spinozistische psychophysische Parallelismus ende konsequent durchgeführt im Materialismus. Kant verzichtet infolge seiner Ausdehnung des erkenntnistheoretischen Phänomenalismus auf das Seelenleben überhaupt auf eine solche metaphysische Deutung des Verhältnisses von Leib und Seele. Bei Leibniz dagegen nimmt die geistige Seite die prävalierende Stellung ein. Der Geist ist das eigentlich Reale. Das ist der Standpunkt Fechners und Paulsens. So allein wird die Koordinationstheorie beiden Forderungen, der der Naturwissenschaft und der der Geistesphilosophie, gerecht. Die Gesetze der Naturwissenschaft werden dadurch gewahrt, daß eine Wechselwirkung zwischen Leib und Seele als mit den naturwissenschaftlichen Prinzipien nicht vereinbar verworfen wird. Bewußtseinsvorgänge können nicht Ursachen physischer Vorgänge sein. Das naturwissenschaftliche Weltbild weiß nur von einem Axiom geschlossener Naturkausalität, es muß gemäß aller Erfahrung mit der lückenlosen Kontinuität der physischen Prozesse

rechnen. Aus diesem Grunde müßte man mit Fechner eine Wechselbestimmtheit zwischen Physischem und Psychischem, derart daß psychische Energien in die Bewegung und Wirkung physischer Kräfte eingriffen, als Leitungsunterbrechung ansehen (Tagesansicht S. 251). Denn es gehört zum Begriff jener axiomatischen Naturkausalität, daß auf Physisches nur Physisches wirken kann und daß also immaterielle Agentien bei der Erklärung des Zustandekommens physischer Vorgänge auszuschalten sind. Die Seele bewegt den Körper, d. h. im Grunde nichts anderes als sagen, ich weiß nicht, auf welche Weise der Körper bewegt wird (Einl. S. 302). Die der Koordinationstheorie entgegengesetzte Inordinationstheorie führt insofern zu einer Durchbrechung der geschlossenen physischen Kausalreihe, als sie annehmen muß, daß eingreifende psychische Vorgänge physische Energie absorbieren oder produzieren. Das Vermögen der Seele aber, körperliche Energie absolut zu produzieren oder zu vernichten, muß verneint werden, solange man die veraltete Vorstellung von der Möglichkeit eines influxus physicus verwirft. Und auf der anderen Seite: Auch die Umsetzung von Bewegung in Denken, auf die man bei der Annahme einer Wirkung der Leibesfunktion auf die Seelenfunktionen geführt wird, bedeutet eine Vernichtung physischer Energie. Zudem ist die Frage, wie der Körper mit seiner einzigen Tätigkeitsform der Bewegung Eindruck machen kann auf die nicht ausgedehnte, dem Stoff daher unzugängliche Seelensubstanz, nach Paulsen ein unüberwindliches Hindernis für die Annahme der Wechselwirkung — ebenso wie die andere Frage, wie die Seele auf Grund einer Verschiedenheit in den Gedanken eine verschiedene Innervation der motorischen Nerven zuwege bringen könne. Von einer Wechselwirkung kann aus diesem Grunde nur innerhalb der beiden Reihen, der physischen und der psychischen, geredet werden. In der Physik gilt nur immanente Erklärung, und auf der anderen Seite bleibt dem Geistigen seine eigene Gesetzmäßigkeit bewahrt. Ebensosehr, wie man sich davor zu hüten hat, das materialistische Dogma auf geistiges Geschehen aufzupfropfen, hat man dem aus dem Wege zu gehen, rein geistige Prinzipien als Erklärungsgrund physischer Vorgänge zu benutzen, wie es Schopenhauer tut, wenn er, das metaphysische Prinzip des Willens auch als naturwissenschaftliches Erklärungsprinzip benutzend, von

einer hinter den physischen Vorgängen stehenden und sie bewirkenden Lebenskraft spricht. In der Kontroverse, die Paulsen vor allem mit L. Busse über die Möglichkeit der Annahme des phychophysischen Parallelismus geführt hat, sucht Busse die Position der Anhänger des Parallelismus unter anderem dadurch zu erschüttern, daß er auf die Unmöglichkeit aufmerksam macht, physische Korrelate für abstrakte geistige Begriffe wie etwa „Urteil", „Güte der Gesinnung" oder für seelische Vorgänge wie die Leitung einer Schlacht usw. anzunehmen. Der Anhänger der Koordinationstheorie muß konsequenterweise zu solcher Annahme kommen, da er ja die Hypothese vertritt, daß ebenso allem Psychischen ein Physisches entspreche, wie umgekehrt allem Physischen ein Psychisches. Paulsen scheut vor dieser Konsequenz auch keineswegs zurück. Vielmehr leugnet er die Existenz von rein geistigen Wesen ohne physische Korrelate, indem er sich auf die durchgängige, sei es erfahrbare, sei es auf Grund lückenloser Erfahrung zu postulierende Homogeneität des Wirklichen in Bezug auf seine Erscheinbarkeit beruft und hervorhebt, daß die ganze Gehirnphysiologie mit ihren problematischen Ergebnissen ein Postulat sei. Sofern ein Geschehnis, z. B. eine Schlacht, von dem Gesichtspunkt der Bewegung der Materie betrachtet wird, darf man diese physischen Vorgänge auf nichts als Muskelkontraktionen zurückführen, die ihrerseits wieder von ebenfalls rein physischen Vorgängen im Gehirn herrühren. Deshalb braucht man aber keineswegs, wie Busse es tut, zu schließen: also könne man von einem genialen Feldherrn, der mit seinem Geiste die Schlacht lenke, überhaupt nicht reden; sondern dieses „Automatonargument" scheitert daran, daß es eben neben oder vielmehr über der Betrachtung eines Geschehnisses als bewegter Materie stets die andere gibt, die es mit den intelligiblen Faktoren zu tun hat.

Wie ist nun aber diese durchgängige Korrespondenz zwischen Psychischem und Physischem zu erklären? Fechner sagt (Seelenfrage S. 221): Das Wesen, das beiden Erscheinungsweisen zu Grunde liege, bestehe in nichts als der untrennbaren Wechselbedingtheit beider Erscheinungsweisen; die letzte Bedingung aber dieser Untrennbarkeit sei die Einheit des göttlichen Bewußtseins. Die Scheidung zwischen Körper und Seele sei in Wirklichkeit nur für unser individuelles

Bewußtsein vorhanden. Damit ist eine eigentliche Erklärung mindestens ebensosehr zurückgeschoben wie mit der Theorie der Wechselwirkung. Übrigens verhehlt sich Paulsen nicht, daß der Gang des Beweises, ja auch nur der Wahrscheinlichkeit der Koordinationstheorie Lücken aufweist. Nicht das Energiegesetz als solches, das die konstante Gleichheit der Energiesumme lehrt, sondern den umfassenderen Begriff der Kontinuität des Kausalgesetzes will er deshalb herangezogen und berücksichtigt wissen. Aber auch damit kann er die Notwendigkeit der Annahme der Koordinationstheorie nicht plausibel machen. Einmal ist der Begriff der Wechselwirkung nicht dadurch hinlänglich erklärt, daß man physische Gleichartigkeit der Elemente, zwischen denen sie stattfindet, als ihre Bedingung proklamiert. Vor allem ist aber die Eigengesetzlichkeit des Geistigen, die er in Konsequenz seiner parallelistischen Hypothese vertritt, letztlich doch nur eine scheinbare. Denn mit der Übertragung des Gedankens von der mathematischen Notwendigkeit auf das Geistesleben wird auch dieses einem streng kausalen, dem physischen prinzipiell gleichartigen Mechanismus ein- und untergeordnet und dadurch gerade seiner qualitativ schöpferischen und pluralistischen Eigenart beraubt. So erscheint trotz Paulsens Versuch ihn sicher zu stellen der Primat des Geistes erschüttert. Denn der Geist, das eigentlich Reale und Substantielle, muß sich physischen Gesetzen beugen, die im letzten Grunde doch nur Auffassungsformen sind, mit denen wir die Welt der Erscheinung uns verständlich zu machen suchen. Paulsen besteht denn auch nicht allzufest auf der alleinigen Geltung der Koordinationstheorie. Er ist vielmehr hinsichtlich seiner Erkenntnistheorie konsequent genug einzuräumen, daß auch die Theorie der Wechselwirkung denkbar ist (Einl. S. 94). Und an einer andern Stelle (Deutsche Lz. 03) sagt er, seine Theorie sei nicht vielmehr als ein heuristisches Prinzip — aber auch für die Bildung letzter metaphysischer Gedanken über die Wirklichkeit, d. h. über das Verhältnis des Psychischen und Physischen überhaupt. Damit ist das eigentliche metaphysische Motiv aufgedeckt. Der phychophysische Parallelismus ist nicht mehr eine Kardinalfrage der Psychologie oder der Erkenntnistheorie, sondern der Ontologie.

Dasselbe Motiv liegt auch der Seite seiner Psychologie zu Grunde, mit der er über Fechner hinaus- und mit Schopenhauer zusammen-

gehen zu sollen meint, nämlich seiner Lehre von dem Primat des Willens innerhalb des Geisteslebens, für den er den Ausdruck Voluntarismus geprägt hat. Mit Schopenhauer ist er der Ansicht, daß der Wille das eigentliche Radikal der Seele sei. Er ist der ursprüngliche und in gewissem Sinne konstante Faktor des Seelenlebens, während der Intellekt der sekundäre und variable Faktor ist, den sich der Wille im Laufe der Entwicklung als Organ ausgebildet hat. Der Intellekt hat keine ursprüngliche selbständige Bedeutung, sondern spiegelt den Willen nur in der Form allgemeiner Urteile wieder („Schopenh. S. 53). Die Grenzen der Abhängigkeit Paulsens von Schopenhauer werden weiter unten zur Sprache kommen. — Das Verhältnis des Leibes zur Seele stellt sich ihm also im ganzen so dar: Gegeben sind zwei Vorstellungskomplexe; aber die ihnen zu Grunde liegenden Wesen sind nur zwei parallele Manifestationen eines und desselben Realen, das dem erkennenden Subjekt je nach dem Standpunkt, den es einnimmt, als Körper oder als Seele erscheint, doch so, daß die geistige Seite die eigentlich reale ist, während die körperliche zur äußeren Erscheinung herabsinkt. Das Wesen des Geistigen selbst ist Wille, so daß der Satz aufgestellt werden kann: Was in der Form der sinnlichen Wahrnehmung als so organisierter Körper erscheint, ist in seiner eigentlichen Realität Wille.

## 4. Der Weltgrund.

Der so von vornherein mit mannigfachen metaphysischen Axiomen durchsetzte und von ihnen nach mehr als einer Hinsicht bedingte psychologische Befund der introspektiven Betrachtung bildet nun die Grundlage der Gedankengänge, mit denen Paulsen die Gesamtwirklichkeit deutet. Aus der psychologischen Koordinationstheorie wird die universelle Koordination des Psychischen und Physischen gefolgert, aus der voluntaristischen Bestimmtheit der Psyche die kosmische Bedeutung des Willens als des geistigen, substantiellen Wesens des wirklich Wirklichen. Aus dem Parallelismus als solchem folgt die Allbeseelung, das zentrale Problem der Fechnerschen Philosophie, aus dessen idealistischer Interpretation die Alleinheitslehre, und das All-

eine selbst wird dann von Paulsen mit Schopenhauer als Wille bestimmt.

**Die universelle Koordination des Psychischen und Physischen.**

Zunächst also nimmt infolge der Erweiterung des erkenntnistheoretischen Realismus auf die Außenwelt der Parallelismus oder die Koordination des Psychischen und Physischen den Charakter einer kosmologischen These an. Jener Zusammenhang physischer und psychischer Vorgänge beschränkt sich also nicht auf das geistige Leben des Menschen. Vielmehr muß von der Überlegung aus, daß die geistig-geschichtliche Welt ein Stück des Universums ist, auf eine universale Koordination aller Wirklichkeitselemente geschlossen werden. Die in ihrem Kern unserem Körper adäquate Außenseite der Welt, d. h. die Körperwelt als solche erfordert eine unserer Innenseite, d. i. unserem Seelenleben adäquate Innenseite der Welt anzunehmen, so daß eine durchgängige, parallel laufende Doppelheit des Weltgeschehens anzunehmen ist: Keine physische Bewegung ohne begleitenden psychischen Vorgang.

Die Allbeseelungslehre.

Es ist daher nicht einzusehen, weshalb etwa bei der Tierwelt mit der Annahme der Beseelung Halt gemacht werden müßte. Schon die Tatsache, daß die Grenzen zwischen Tier- und Pflanzenwelt fließend sind, sollte vor einer solchen Einschränkung des kosmischen Geisteslebens abhalten. Wenn daher Schopenhauer den Pflanzen ein Analogon von Bewußtsein zuschreibt und Fechner diesen Gedanken aufnimmt und weiterspinnt, so tun sie recht daran; der Geist ist eben nicht bloß eine menschliche Größe, sondern eine kosmische und zwar das letztere, weil er das erstere ist. Die Pflanze stellt gerade so gut wie das Tier und der Mensch einen einheitlichen, individuellen Organismus dar, sie ist in demselben Maße wie jene in ihrer äußeren Erscheinung Ausdruck und Träger eines einheitlichen und individuellen Seelenplans. Überhaupt, überall da, wo uns die Wirklichkeit in Form von Teilsystemen entgegentritt — und das tut sie an jedem Punkte — da muß auf eine Art der Beseelung geschlossen werden, die irgendwie mit dem menschlichen Geist verwandt ist. Organisches und Un-

organisches lassen sich in dieser Beziehung schließlich ebenso schwer trennen wie Pflanzen- und Tierreich. Der Kristall ist ebenso, nur in anderem Maße, Ausdruck eines Seelenlebens wie die organischen Körper. Jedem chemischen Vorgang liegt eine Innenseite von Seelenleben zu Grunde. Die Schwierigkeit des Verständnisses liegt einfach in der immer größer werdenden Abstufung des Seelenlebens. Dem Menschengeist wird immer der Menschengeist das unmittelbar Bedeutende an der Wirklichkeit bleiben (Einl. S. 73), und je mehr in der Richtung auf das Unorganische zu die Analogien des kosmischen Seelenlebens mit dem menschlichen Seelenleben abnehmen, um so schwerer ist es für den menschlichen Verstand, zu einer konkreten Vorstellung von diesem Seelenleben zu gelangen. Auf der Stufe des Unorganischen selbst bleibt schließlich nur das allgemeine Schema, das wir mit konkretem Vorstellungsinhalt zu erfüllen und zu beleben nicht mehr imstande sind. — Bei aller Philosophie handelt es sich um die Einordnung des Geistes in die Gesamtwirklichkeit (Zukunftsaufg. S. 410), und was zur Begreiflichkeit der Wirklichkeit notwendig vorausgesetzt werden muß, ist wahr (Zukunftsaufg. S. 407); daher muß die Allbeseelung nicht nur als mögliche, sondern als begründete Ansicht bezeichnet werden. Es ist verständlich, daß Fechner bei seiner Versenkung in diesen Allbeseelungsgedanken zu der freudigen Gewißheit kommen konnte, daß er die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht verkünde. Die Sehnsucht des Menschen nach einer ihm homogenen Wirklichkeit schien mit dieser Anschauung erfüllt. Der menschliche Geist war nicht mehr der Fremdling in einer im übrigen stummen, licht- und klanglosen, toten Welt. Alles hat Sinn und Leben, es gibt keine Körper, die bloße leere Hülsen wären („Seelenfrage", Vorw.). Und dies Gefühl teilt auch Paulsen und eben darum bezeichnet er Fechners Namen als ein Programm, das der Philosophie und Weltanschauung des neuen Jahrhunderts vorleuchtet (a. a. O.) und schließt seine „Philosophia militans" mit der Aufforderung: „Vorwärts zu Fechner!" (Phil. mil. S. 192). Die Kehrseite ist der andere Satz: Kein Bewußtseinsvorgang, kein Seelisches ohne begleitenden Bewegungsvorgang. Wie allem Materiellen ein Geistiges zugehört, so auch umgekehrt allem Geistigen ein Materielles. Alles muß physisch zugehen und erklärt werden, alles muß metaphysisch betrachtet und gedeutet werden (Einl. S. 181).

## Das All-Eine und der Fechnersche Stufenbau.

Der letztere Satz ist nun auch der Ausweg, den Paulsen mit Fechner geht, um einem Dualismus, wie ihn der psychologische Parallelismus trotz allem zunächst an die Hand gibt, aus dem Wege zu gehen. Das eigentlich Reale im Menschen ist der Geist. Das seelische Leben allein ist absolut erkennbar, also seelisches Leben allein absolut seiend (Zukunftsaufg. S. 403). Psychische Erscheinungen sind die wesentliche, substantielle Seite der Wirklichkeit. Die metaphysische Frage nach der Einheit der Welt ist damit gelöst. Nirgends gibt es in der Wirklichkeit einen Riß oder einen Sprung, vielmehr nötigt die Einheit und der Zusammenhang aller Vorgänge und Wirklichkeitselemente zur Annahme einer substantiellen Einheit, zu einer Zusammenbiegung der physischen und geistig-geschichtlichen Tatsachen in ein einheitliches Weltsystem. Die Tatsache der Wechselwirkung oder der Homogeneität aller Teile der Wirklichkeit und der zyklischen Bewegung der Teilsysteme (Einl. S. 166) läßt auf ein Miteinandergesetztsein dieser Wirklichkeitselemente in einem einheitlichen geistigen Wesen schließen. Die körperliche Welt muß als Erscheinung einer ihr zu Grunde liegenden intelligiblen Welt interpretiert werden. Das unendlich Mannigfaltige liegt begründet in der Einheit einer ursprünglichen geistigen Wesenheit (Zukunftsaufg. S. 406). Der letzte mögliche metaphysische Gedanke ist die Annahme eines Allebens, das als Verwirklichung eines einheitlichen Sinnes zu deuten ist (Einl. S. VII). Das letzte Reale sind nicht die Teilsysteme oder gar die Atome, sondern ist das Weltsystem als Ganzes. Denn das Universum ist das einzige selbständige Agens, alle Ereignisse, die als korrespondierende Veränderungen der Teilsysteme in regelmäßiger Zusammenstimmung (Zukunftsaufg. S. 407) in die Erscheinung treten, sind nur Aktionen des wirklich Wirklichen (VwPh. V, S. 49). Die Form aber, in der man sich den Weltenbau vorstellen kann, ist der Fechnersche Stufenbau (Zukunftsaufg. S. 409). Wie die menschliche Seele eine Bewußtseinseinheit aller psychischen Momente darstellt, so ist das Individualleben wiederum gliedartig eingeordnet dem Seelenleben des Volkes, dem es angehört, das Volksleben dem geistig-geschichtlichen Leben der Gesamtmenschheit, und dieses ist wieder verknüpft in das Seelenleben der Erde usw. bis hinauf zur absoluten Einheit. Es ist

das, was Fechner mit den Worten ausdrückt: Die Welt der Körper alle ist gebunden zu einem Körper Gottes durch ein Gesetzesband, die Welt der Geister alle zu einem Geiste Gottes durch ein Gesetzesband (Zend-Avesta I, 223), und was er mit der allgemeinen Bewußtseinsverknüpfung in Gott (Zend-Avesta I, 228) meint. Paulsen geht allerdings den Weg, den Fechner vor ihm gegangen ist, vorsichtiger und nicht so weit. Er spricht von Möglichkeit der Vorstellungsform, wo jener drauf und dran ist, ein metaphysisches Dogma aufzustellen. Aber er tritt doch überall in Fechners Fußstapfen und hält dessen Lehre von der Allbeseelung in der Form eines einheitlichen Stufenbaues für eine „begründete Ansicht". In anderer Hinsicht geht er jedoch, wie schon angedeutet, über Fechner hinaus.

### Der universelle Voluntarismus.

Der Befund des unmittelbaren Selbstbewußtseins führt nach ihm außer auf die parallelistische Theorie von dem Verhältnis des Physischen zum Psychischen auch auf den Primat des Willens innerhalb des psychischen Geschehens; und auch hier verlängert er die Linie ins Transzendente. Ist unser Wesen mit dem Wesen aller Dinge gesetzt in dem Einen, so ist das Wesen des All-Einen als Wille zu fassen („Schopenh." S. 78). Der universelle Voluntarismus ist neben dem universellen Parallelismus das Fundament der idealistischen Ontologie (Einl. S. 162). Auch hier also wird aus einem Objekt innerer Erfahrung ein metaphysisches Prinzip, aus einem psychologischen Begriff ein Weltbegriff. Auf demselben Wege ist auch Schopenhauer zu seiner Willensmetaphysik gekommen. Das Bewußtsein vom eigenen Selbst, die intuitive Selbsterfassung des Ich ist Wille schlechthin; der anthropologische Ursprung des voluntaristischen Weltprinzips gilt also bei ihm wie bei Paulsen. Im einzelnen jedoch zeigen sich zwischen beiden in der Bestimmung des metaphysischen Wesens des Willens nicht unerhebliche Unterschiede. Dem Schopenhauerschen Willensbegriff klebt durchgängig das Individualistische der persönlichen Erfahrung des Philosophen an und verleiht ihm etwas Unbestimmtes und Schwankendes, das seine prinzipielle Einheit gefährdet. Der Vermischung von metaphysischen und naturwissenschaftlichen Prinzipien,

die Schopenhauer mit der Annahme einer besonderen Lebenskraft vornimmt, wurde oben schon Erwähnung getan. Paulsen perhorresziert eine solche Verwendung des Willensprinzips. Die Erscheinungshülle des Willens, d. h. die Natur, ist ausschließlich physikalisch-chemisch in sich zusammenhängend. Vor allem aber korrigiert er Schopenhauer an zwei Punkten, nämlich an seiner wesentlich alogischen Auffassung des Willens und, was damit eng zusammenhängt, an seiner Stellung zum Entwicklungsprinzip und zur persönlichen Lebensauffassung.

### Der alogische und der logisch-genetische Willensbegriff.

In der Schopenhauerschen Metaphysik ist Wille soviel wie Willkür mit der Tendenz auf Verwirklichung, nicht aber Verwirklichung eines vernünftigen Sinnes, sondern Verwirklichung überhaupt. Das Weltprinzip als solches ist absolut irrational. Das Modell, nach welchem er diesen Willen formt, bilden nur die dunklen unbewußten Willensvorgänge auf den untersten Stufen organischen Lebens, die wir als Triebe bezeichnen, und Willensvorgänge, die auf den höheren Stufen triebartig wirken. Was der Wirklichkeit zu Grunde liegt, ist also nach Schopenhauer ein unbestimmtes „Wogen und Gestalten seelischer Kräfte", ein ewiges Werden ohne Sinn und Ziel. Die Konsequenz solcher Auffassung ist der Pessimismus als Lebensdeutung. Kultur-Entwicklung anzunehmen ist eine Selbsttäuschung; denn alles, was Zweck und Ziel hat, ist fern vom Willen. Die Tatsache des Vorhandenseins des Intellekts vermag er auf diese Weise nicht eindeutig zu erklären. Anders Paulsen: Der Wille ist seiner Idee nach vernünftiger Wille. Er ist nie gänzlich ohne Intellekt. Die Intellektlosigkeit des Willens ist vielmehr ein Grenzbegriff der Entwicklung nach rückwärts — ein Gedanke, der wieder dem Fechnerschen ähnlich ist, daß die Welt, wäre sie von Anfang an unbewußt gewesen, es ewig hätte bleiben müssen (Zend-Avesta I, 283). Im Laufe der Entwicklung hat sich der Intellekt als Organ des Willens gebildet (VwPh. V, 62). Also der Intellekt ist nicht wie bei Schopenhauer ein dem Willen widerstrebender und ihn aufzuheben trachtender Faktor des Seelenlebens, sondern er gehört zur Willenstätigkeit selbst. Durch ihn verwirklicht sich der Allwille in einer Unendlichkeit relativ selbständiger Willens-Teilsysteme (Zukunftsaufg. S. 408). Aus dieser Überlegung ergibt

sich der Gedanke, daß der Wille letztlich und wesentlich nicht Willkür oder absolutes Gerichtetsein auf bloße Verwirklichung als solche ist, sondern daß er seinem Wesen nach Zielstrebigkeit des Universums bedeutet (Phil. mil. S. 151). Paulsen korrigiert also Schopenhauer mit Darwin. Der Wille ist ein genetisches Prinzip, ein System von Trieben (Eth. I, 247), und jedem System wohnt Vernunft inne. Mit dem Begriff der Zielstrebigkeit geht er nun aber über Darwin insofern hinaus, als dieser Begriff spontane Entwicklung, Entwicklung, die von immanenten Zwecken bestimmt ist, einschließt gegenüber dem Darwinschen Begriff der passiven Entwicklung als natürlicher Anpassung der Arten. Entwicklung ist Zielstrebigkeit, und Wille ist mithin der bewußte oder noch unbewußte Trieb zur Entwicklung, die ihrerseits dann als Ausdrucksform des Willens bestimmt werden kann. Aus diesem Gedankengange heraus versteht sich die Forderung Paulsens, den Pessimismus vom Voluntarismus loszulösen. Der Voluntarismus, wie ihn Schopenhauer lehrt, muß notwendig zum Pessimismus führen, oder vielmehr ist seinerseits als Folge einer pessimistischen persönlichen Lebensanschauung zu betrachten. Der Paulsensche Voluntarismus muß ebenso notwendig zum Optimismus führen oder ist auf ihn zurückzuführen. Wenn der Wille, der gefühltes Bedürfnis ist (Einl. S. 240), in immer gesteigertem Maße den Intellekt zu seinem Organ aus sich heraus entwickelt, dann muß die Welt notwendig einen vernünftigen und immer vernünftiger werdenden Lauf nehmen, dann müssen die Begriffe Wille, Zielstrebigkeit und Zweckmäßigkeit zuletzt schlechthin zusammenfallen. In der Definition dessen, was Zweckmäßigkeit ist, kommt er im großen und ganzen wieder mit Fechner zusammen und ebenso in der Auffassung von dem Verhältnis zwischen Kausalität und Zielstrebigkeit oder Finalität. Die kleinsten Teilsysteme des Wirklichen, an denen wir studieren können, was Wille ist, sind die Organismen. Sofern sie bezüglich der universellen Koordination des Physischen und Psychischen die Außenseite des Willens darstellen, kann jede Organisation als erstarrte Willenstätigkeit angesehen werden (Einl. S. 211). Der Wille ist der Bildner, der Intellekt das Organ, die Organisation die Bildungsform und der Organismus das Gebilde. Die Körper sind also Symbole von Willenseinheiten, ihre Bewegungen Darstellungen von Willensvorgängen.

## Finalität und Kausalität.

Für den Begriff der Zweckmäßigkeit ergibt sich daraus und aus der Hinzunahme des Begriffs der Entwicklung zweierlei: negativ die Ablehnung der alten Absichtenteleologie, die mit einem über dem Weltgeschehen waltenden persönlichen Vernunftwesen rechnet, das nach vorgesetzten Absichten, womöglich mit der anthropozentrischen Tendenz auf das Wohl der Menschen die Ereignisse lenkt und alles zum Besten kehrt. Spontanes Wachsen, nicht Machen ist die Grundkategorie der Wirklichkeit (Einl. S. 227). Positiv aber ergibt sich daraus das andere, daß von einer Zweckmäßigkeit gesprochen werden muß, die immanenten Charakters ist, d. h. von einer Zweckmäßigkeit, die jedem einzelnen Teilsystem des Gesamtwillens, jedem Einzel-Organismus als sein besonderer Charakter zu Grunde liegt und innewohnt. Die Zweckmäßigkeit des Willens richtet sich folglich nicht auf Förderung der Zwecke eines Teilsystems mit Hilfe und auf Kosten anderer Teilsysteme, sondern auf die Entwicklung aller Teilsysteme und nur durch die Entwicklung aller einzelnen auf das Ganze. Also auch hier ist zwischen zwei sich feindlich gegenüberstehenden Ansichten zu vermitteln die Aufgabe der Philosophie. Nicht die Absichtenteleologie, aber auch nicht die auf einseitig physikalischer Betrachtung der Dinge beruhende Teleophobie wird dem Tatbestand der Wirklichkeit gerecht, sondern allein der zwischen beiden liegende Begriff der immanenten Zweckmäßigkeit. Die Teleophobie verkennt die Bedeutung der dem Physischen koordinierten geistigen Seite des Universums. Sie beschränkt sich voreilig auf die Feststellung dessen, was der Augenschein, die Wahrnehmung der körperlichen Welt lehrt, und läßt den Begriff der Außen- und Innenansicht der Welt unbeachtet. Die psychophysische Koordination muß aber — das liegt in ihrem Begriff — auf das Verhältnis von physischer Bewegung und Zielstrebigkeit ausgedehnt werden, und sofern wir Bewegung des Physischen mit der Anschauungsform des Kausalen auffassen, auf das Verhältnis von Kausalität und Finalität. Die Kausalität ist das Erklärungsprinzip, das bei der Betrachtung der physischen Welt gilt. Sie ist aber nicht die absolute Erkenntnisart, sondern nur eine relative: Derselbe Vorgang, den wir als einen kausalen erkennen, muß zugleich als zielstrebiger gefaßt werden und umgekehrt: Derselbe Vorgang, den wir

als zielstrebigen ansehen, ist auch kausal zu konstruieren (Einl. S. 240). Dieser Tatsache ist die gewöhnliche reflexionslose Betrachtungsweise insofern adäquat, als sie je nach der persönlichen Disponierung des betreffenden Subjekts demselben Vorgang das eine Mal die Kategorie von Ursache und Wirkung, das andere Mal die Kategorie der Zweckmäßigkeit unterzulegen bereit ist. Die Erkenntnis der wirklichen Zielstrebigkeit ist auch der gewöhnlichen Betrachtung nicht ganz unzugänglich, nur muß die Tendenz des Subjekts, sich als Zielpunkt punkt zu betrachten, ausgeschaltet werden und ebenso die Neigung, eine nach Analogie menschlicher Geistestätigkeit vorgestellte Absicht als Motiv der Erscheinungen zu denken. Die erscheinende Zielstrebigkeit des leiblichen Lebens ist Spiegelung der wirklichen Zielstrebigkeit eines Innenlebens (Einl. S. 251); innere Notwendigkeit und Finalität sind dasselbe (Einl. S. 244). Die universelle Wechselwirkung, die Homogeneität von Ursache und Wirkung in der Körperwelt, führt wie auf den Gedanken der Einheit der Wirklichkeit, so auf die Vorstellung einer inneren ästhetisch-teleologischen Notwendigkeit, deren Erscheinung sie ist (Einl. S. 256). Das Endergebnis, auf das alles hinstrebt, ist die harmonische Erhaltung des Weltsystems, d. h. des Lebens überhaupt. Sofern die Proklamierung des Willens als Prinzip der Welt also dazu dient, den Begriff der Finalität tiefer zu fundieren, geht Paulsen über Fechner hinaus. Aber im Ergebnis stimmt dieser mit jenem vollkommen überein. Auch ihm ist die Zweckmäßigkeit in der Welt eine Tatsache insofern, als alles auf Erhaltung, Betätigung und Entwicklung bewußten Lebens abzielt („Tagesans." S. 115). Und auch er bedient sich dabei des Begriffs der Entwicklung, wenn er das Prinzip der bezugsweisen Differenzierung und das der abnehmenden Veränderlichkeit, das Prinzip der Tendenz zur Stabilität, als Hebel des Fortschritts bezeichnet.

## 5. Die Stellung Paulsens zur Religion.

Bei beiden baut sich nun auch auf dieser optimistischen Metaphysik eine optimistische Religion als Antwort auf die Frage nach dem Werte des Lebens auf. Bei Paulsen speziell liegt die prinzipielle

Wendung zur religiösen Weltanschauung schon da, wo er das All-Eine als vernünftigen Willen bezeichnet.

### Religion und Ethik.

Der Glaube daran, daß die Welt die Offenbarung eines Guten und Großen ist, das wir als ein unserm eigenen innersten Wesen Verwandtes anerkennen dürfen (Einl. S. 8), ist der religiöse Gottesglaube. Grund dieses Glaubens an das Gute ist der Wille zum Guten (Einl. S. 309), der im Menschen lebt und wirkt. Die Religion ist also ethisch zu begründen. Eine Physikotheologie oder eine Historikotheologie lehnt Paulsen ab. Der Mensch ist auch hier das Maß der Betrachtung. Die Frage nach dem Verhältnis der Welt der Werte zur Welt der Wirklichkeit (VwPh. 81, 23) ist wie die Frage nach Grund und Einheit der Welt spekulativ-anthropomorph zu beantworten. Auch hier wird die Zugehörigkeit und das Verwachsensein des menschlichen geistig-geschichtlichen Lebens mit dem allgemeinen Naturleben hervorgehoben und als induktives Argument dafür angeführt, daß die ethische Stellungnahme des Menschen zur Wirklichkeit nichts Isoliertes ist, sondern daß das Verhältnis von Wirklichem und Wertvollem allgemein zu setzen sei. Der sittliche Wille, wie er sich im menschlichen Leben offenbart, ist der tiefste und eigentlichste Ausdruck der Wirklichkeit überhaupt. Die Wirklichkeit, als Einheit gedacht, hat die Form eines heiligen Willens („Ethik“ in „Kultur d. G.“ S. 311). Das Gute ist Ziel und Grund der Wirklichkeit (Zukunftaufg. S. 412). Daher ist die Bejahung des Guten sowohl Angelpunkt der Weltanschauung wie sittliche Pflicht. Ein innerliches Band, das Metaphysik, Religion und Ethik verknüpft, ist der Wille. Das Prius aber in dieser Trias ist letztlich die ethische Grundstimmung. Paulsen trifft sich hier mit Kant, Schopenhauer und auch mit Lotze, bei denen ebenfalls der philosophische Gedankengang zuletzt auf den Nachweis abzielt, daß der Kern der Welt ein moralischer sei.

### Die immanent-teleologische Begründung der Ethik.

Andrerseits erhält die Ethik von der Metaphysik ihre Form, die Form des teleologischen Energismus. Die metaphysische Deutung des

Weltlaufs hat ihn als zielstrebigen Prozeß zu erweisen gesucht. Wird aber die Wahrheit dieser Deutung anerkannt und andererseits als richtig erkannt, daß vom sittlichen Willen im Menschenleben als einem Stück des Allwirklichen rückwärts auf die Deutung des Charakters des metaphysischen Willens geschlossen werden muß, so ergibt sich, daß, wie das Naturleben als Ganzes ethischer Wille ist, so umgekehrt die Sittengesetze die Prägung des Natürlichen tragen müssen, des Natürlichen als eines zielstrebigen Prozesses. Die Sittengesetze, welche die höchste Form der Selbstbestimmung des Allwirklichen darstellen, sind in dieser ihrer Eigenschaft Naturgesetze des geistig-geschichtlichen Lebens. Wie im Naturleben überhaupt jedes Geschöpf Selbstzweck ist, so ist auch im sittlichen Leben der Zweckmittelpunkt für das Individuum in der Betätigung und harmonischen Ausbildung seiner speziellen Anlagen und Kräfte (Eth. I, 254) gegeben. Das Ziel, worauf der sittliche Wille abzweckt, ist das vollkommene Leben, d. h. die freie Entfaltung des Geistes zum ethischen habitus. Und insofern das ethisch Gute und Zweckmäßige hier zusammenfallen, kann man in beidem das Ziel des sittlichen Lebens erblicken: in der Wohlfahrt wie in der vollkommenen Lebensgestaltung.

### Der Gottesbegriff.

Religiös betrachtet, ist nun der sittliche Wille zum Guten Gott, die moralische Weltordnung oder die Ideenwelt ist das Reich Gottes oder das Reich der Gnade. Gott ist das einheitliche Prinzip, nicht die Summe der Dinge („Kant“ S. 297), und insofern ist der Pantheismus, wie ihn Paulsen und Fechner lehren, der zu Ende gedachte Monotheismus („Internat. Woch.“ S. 59). Zu den beiden Hauptproblemen, die der Gottesbegriff stellt, nämlich zum Problem der Persönlichkeit Gottes und seines Verhältnisses zur Welt, steht Paulsen jedoch teilweise anders als Fechner. Während Fechner an der Persönlichkeit Gottes festhält, da das übergreifende Bewußtsein Gottes ein einheitliches sei wie das Bewußtsein des Menschen („Tagesansicht“ S. 84) und da ein Begriff der Persönlichkeit, der das Eingehen in eine höhere Persönlichkeit verbiete, eben deshalb unpassend sei („Seelenfr.“ S. 135) — faßt Paulsen den Begriff der Persönlichkeit mehr als Beschränkung. Gott ist nicht persönlich, sondern überpersön-

lich in der Richtung der Steigerung menschlich-geistigen Lebens. Den Gottesbegriff selbst anlangend, stimmen also schließlich Paulsen und Fechner doch eigentlich überein. Ihr Dissensus besteht in der verschiedenen Auffassung des Begriffes der Persönlichkeit. Die Frage nach dem Verhältnis Gottes zur Welt beantwortet Paulsen vermittelnd. Immanenz und Transzendenz sind ihm nicht einander ausschließende Gegensätze. Er erkennt im Grunde den Transzendenzanspruch des religiös empfindenden Menschen an und spricht es auch direkt aus: Die Zweckmäßigkeit der Natur ist technisch formal, das Göttliche ist transzendent („Zukunftsaufg." S. 413). Die Beziehung zum Transzendenten abstreifen heißt die Religion zerstören (Einl. 359). Transzendent ist Gott, sofern sein unendliches Wesen die uns gegebene Wirklichkeit unendlich übersteigt (Einl. S. 282). Damit ist die prinzipielle, absolute Transzendenz Gottes aber abgelehnt. Auf der anderen Seite betont er, daß nicht Gott der Welt, sondern diese ihm immanent sei (Einl. S. 282), doch so, daß auch Gott nie ohne Natur sei. Der Pantheismus wird hier zum Panentheismus, der die Gegensätze von Immanenz und Transzendenz verwischt.

### Das Übel in der Welt und Gott.

Von hier aus fällt auch ein Licht auf das Theodizeeproblem. Wenn alles Wirkliche in Gott aufgeht, seinen Grund und sein Ziel in ihm hat, dann auch das Übel in der Welt. Das ist die richtige Konsequenz; auch Fechner zieht sie, wenn er („Die drei Motive" S. 163) das Übel als mit den letzten Bedingungen des Daseins verwachsen bezeichnet oder wenn er es eine unwillkürliche Seite der Existenz Gottes nennt („Seelenfr." S. 140) und eine metaphysische Urnotwendigkeit des Seins („Tagesans." S. 51). So sieht es auch Paulsen an. Weil es aber eine Urnotwendigkeit des Seins überhaupt ist, das Sein jedoch als zielstrebiger Prozeß zu fassen ist, so ist das Übel gleichzeitig teleologische Zwecknotwendigkeit und erweist sich der näheren Betrachtung als Bedingung alles Lebens: Man nehme alles Übel weg und man hat das Leben selber aufgehoben (Eth. I, 297). Die Fechnersche Deutung der Notwendigkeit des Übels als Lebensreiz („Tagesans." S. 49) kommt auf dasselbe hinaus. Bei beiden bedingt der optimistisch-evolutionistische Pantheismus, daß der

Selbstverwirklichung der Idee auch das Übel dienen muß. Auf das sittliche Gebiet übertragen, bedeutet diese Stellungnahme allerdings einen bedenklichen ethischen Relativismus, insofern, wie vorher der Begriff des Übels, nun auch der Begriff des Bösen konsequenterweise verflüchtigt oder zum mindesten abgeschwächt werden muß. Nur unsere unzulängliche Betrachtungsweise, die alles auf den peripherischen Punkt unseres Selbst zu beziehen geneigt ist, verursacht die Entstehung des Begriffs „böse". In Wirklichkeit, d. h. im absoluten Bewußtsein, hat allein das Gute Existenzberechtigung. In Bezug auf Gott ist alles notwendig und vollkommen. So wird das Böse auf die zufälligen menschlichen Begriffe reduziert, in Wirklichkeit soll es nichts anderes sein als hypertrophisch entwickelte Seiten des Trieblebens, die nur als Widerstand empfunden werden. Das Theodizeeproblem in der alten Fassung existiert gar nicht mehr. Die perfektibilistische Tendenz der Wirklichkeit kann sich natürlich erst am Ende einer unendlichen Entwicklung absolut verwirklichen. Das Übel wie das Böse ist nichts als ein Defekt des nach Vollkommenheit strebenden Kosmos, der dadurch, daß er empfunden wird, zu seiner Beseitigung anreizt, auf das menschlich-sittliche Leben übertragen, sittliche Taten schafft und so als ein positiver Faktor der Entwicklung anzusehen ist. Der Begriff der Entwicklung oder der aufsteigenden Kultur soll also auch hier alle Rätsel lösen. Einem unendlichen Strome gleich, der immer wachsend vorwärts strebt, und dessen Lauf Hindernisse nur zu beschleunigen vermögen, ist der Weltprozeß.

### Das Problem der Unsterblichkeit.

Welche Rolle spielt nun das Individuum in diesem Prozeß? Soll es in diesem Strome untergehen, um nie wieder aufzutauchen, oder birgt es einen unzerstörbaren Kern, der Ewigkeitswert und Ewigkeitsdauer hat? In dieser Frage kulminiert eigentlich jede religiöse Betrachtung, und ihre Beantwortung läßt am ehesten ein religiöses Bedürfnis erkennen. Eine deutliche Antwort erhalten wir von Paulsen nicht; an diesem Punkt scheinen metaphysische und religiöse Anschauungen in Konflikt zu geraten, während bei Fechner die religiöse Betrachtung den Ausschlag gibt. Fechner hält daher an einem

individuell geschlossenen Ich nach dem Tode fest, ja spricht ihm sogar Entwicklungsmöglichkeit und Fortwirken zu. Der Tod ist ihm nur ein besonderer Fall des Stoffwechsels und geistigen Sitzwechsels im lebendigen Leibe Gottes („Seelenfr." S. 124), die große Stufenkrankheit oder die zweite Geburt („Leben n. d. Tode"), durch die das individuelle Bewußtsein sogar erst eigentlich aller hemmenden Fesseln ledig wird. Die Einzelseelen, die sich aus dem Allgeist herausindividualisiert haben, erlöschen nicht in einer höheren Individualität, sondern treten nun vielmehr erst in heller bewußte Beziehung zu ihm (Zend-Av. II, 447). Wenn Fechner also von einem Leben in Gott spricht, so kommt diese seine Vorstellung der christlichen sehr nahe. Allerdings will seine eigentümliche Lehre von dem jenseitigen Leben als ewig fortwirkendem Erinnerungsleben nicht recht dazu passen. Wenn er die Fortexistenz der Seele so auffaßt, daß sie sich zu ihrem dieseitigen Leben verhält wie Erinnerungsbilder zu Anschauungsbildern (Zend-Av. II, 272), und daß wir also nach dem Tode als Erinnerungen oder Vorstellungen der Erde fortexistieren, so ist die größere Selbständigkeit des persönlichen Bewußtseins in Frage gestellt. Paulsen empfiehlt für die Vorstellung das Fechnersche Erinnerungs-Schema. Die Frage nach einem ewigen Selbstbewußtsein der Einzelseele lehnt er jedoch als vergebliche ab (VwPh. 1881, 8, 68). Die metaphysische Alleinheitstendenz überwiegt die religiös-individualistische, wie sie bei Fechner im Mittelpunkt steht. Zwei Anschauungen laufen bei Paulsen, nicht recht vermittelt, einander parallel. Die eine der Fechnerschen näher kommende spricht von einem Standpunkt jenseit der Zeitlichkeit, von einem Ewigkeitsbewußtsein, dem gegenüber die Bedeutung alles Irdischen verschwindet, oder von einem Bestehen in diesem ewigen Bewußtsein, welches das eigentliche Sein für geistige Dinge ausmache (Eth. I, 306), und einem unverlierbaren Element des göttlichen Lebens und Bewußtseins mit relativer Selbständigkeit und Bewußtseinseinheit (Einl. S. 267). So angesehen, ist das zeitliche Leben die Erscheinung eines an sich ewigen Lebens und deshalb nicht zu vernichten; denn der Tod bringt nur die Veränderung der sinnlichen Anschauung in die geistige Anschauung („Kant" 257) (VwPh. 1881, S. 68). Dann betont er aber wieder den endlichen Charakter des geistigen Menschenlebens

(VwPh. 1881, S. 42), das seinen Wert in sich selbst habe und Selbstzweck, nicht Vorbereitung auf ein Jenseits sein könne. Von der Unsterblichkeit kann bei dieser Vorstellung nur gesprochen werden als Unvergänglichkeit des menschlichen Wirkens und dessen ewiger Bedeutung für die Kultur. Das vergangene Leben kann nicht unwirklich sein, weil es wirksam gewesen ist (Eth. I, S. 314). Ein allerdings der persönlich-individuellen Momente entkleidetes Ewigkeitsbewußtsein, das im Menschen lebt und durch das der Mensch lebt, ist sonach im besten Falle für Paulsen die Bürgschaft, daß es eine andere Ansicht jenseit des Zeitlichen gibt und insofern auch Unsterblichkeit. —

## Glaube und Wissen.

Als eine sinnvolle Einheit sucht Paulsen die Wirlichkeit zu verstehen und darzustellen. Als sinnvolle, harmonische Einheit muß sich daher auch das geistige Leben des Menschen erweisen, von dem er ausgegangen ist. Und auf diesen Nachweis strebt, wie einleitend schon bemerkt worden ist, Paulsen hin. Die beiden geistigen Funktionen, mit denen der Mensch die Wirklichkeit zu erfassen bemüht ist, die Funktion des Verstandes in Bezug auf die Welt der Erfahrung und die Funktion des Willens in Bezug auf die Welt des Transzendenten und der Werte, dürfen und können, recht verstanden, sich nicht gegenseitig ausschließen. Die drei Verhaltungsweisen des menschlichen Geistes zur Wirklichkeit, Wissenschaft, Philosophie und Religion, haben nicht die Aufgabe, sich gegenseitig zu widerlegen, sondern durch wechselseitige Anerkennung die Gesamtweltanschauung zu einer einheitlichen zu machen. Die Funktion der Religion ist der Glaube, die der Wissenschaft der Verstand, die Philosophie umfaßt beide: die verständige Überlegung verleiht ihr den Charakter einer Wissenschaft, eigentliches Formprinzip aber jeder Philosophie ist der Glaube (Einl. S. 346). Der Mensch sieht sich einem Wirklichen gegenüber, das er in rein verstandesmäßiger Betrachtung innerhalb gewisser Grenzen wohl begreifen, aber nicht verstehen kann. Und je mehr sich das geistige Leben der Menschheit entwickelt, umso weiter scheinen die Wege des Wissens und des Glaubens auseinander zu gehen, wiewohl sie ursprünglich aus dem einen Quellpunkt

menschlichen Geistes entsprangen. In den Zeiten großer wissenschaftlicher Fortschritte, zumal auf naturwissenschaftlichem Gebiete, hat es den Anschein, als sei der Glaube als existenzberechtigte menschliche Geistesfunktion durch das Wissen vernichtet, aber er bleibt gleichwohl am Leben als stärkste der Lebensmächte (Zukunftsaufg. 414). Denn er ist in Wirklichkeit die allerinnerlichste, allerspontanste Betätigung des persönlichen Lebens (VwPh. 81, S. 74), ja die Bedingung des Lebens selbst (Zukunftsaufg. S. 417). Denn er bestimmt das Verhältnis der Wirklichkeit zu den Werten, er ist wortsetzender Wille oder, mit Kant gesprochen, praktische Vernunft. Für die wissenschaftliche Betrachtung bleibt die Welt ein Mysterium. Auch die Wissenschaft kann ja die Wirklichkeit nur in Symbolen abbilden. Darum sind die Formeln der Religion nur um ein geringes mythischer als die der Wissenschaft (Einl. S. 358), ihrem Gehalt nach aber steht die Religion über allen wissenschaftlichen Ergebnissen. Denn sie deutet die Welt aus Ideen des Guten („Kant“ 396). Sie ist Funktion des ethischen Willens, der sich die Weltanschauung baut (Einl. S. 347), und der Wille ist Urgrund der Wirklichkeit überhaupt. Damit ist die Selbständigkeit und der unvergleichliche Wert der Religion als normaler Funktion für das geistige Leben sicher gestellt. Denn vermag sie auch die Wirklichkeit ihres Gegenstandes nicht zu beweisen, so beweist sie ihre eigene Realität durch ihre Wirksamkeit (Zuk. 415). Die Wissenschaft stammt ursprünglich, wie schon bemerkt, aus derselben Wurzel wie die Religion, nämlich aus dem Streben des Menschengeistes, sich das mysterium magnum des Daseins (Einl. S. 19) zu deuten. Daher war sie am Anfang mit der Religion und der Metaphysik identisch. Erst auf höherer Entwicklungsstufe ist die Arbeitsteilung eingetreten. Immer mehr hat sich die Wissenschaft auf die Betrachtung und Erklärung der physischen Seite der Wirklichkeit zurückgezogen und sich so ihr eigenstes Gebiet, das Gebiet des Erfahrbaren, abgegrenzt. Solange sie sich streng auf diesem Gebiet hält und ihre Ansprüche nicht auf Transzendentes ausdehnt und solange andrerseits der Glaube wirklich das ist, was er seiner Idee nach sein soll, nämlich ein durch die praktische Vernunft oder den sittlichen Willen geforderter und die Wissenschaft respektierender Glaube, ist ein Konflikt zwischen

beiden schlechterdings ausgeschlossen. Die Bedingung eines Friedens zwischen beiden Geistesfunktionen ist also eine möglichst reinliche Scheidung der beiderseitigen Interessen und Objekte. Der Glaube muß die wissenschaftliche Unbeweisbarkeit seiner Position anerkennen und damit die wissenschaftliche Forschung ohne Rücksicht darauf, ob ihre Ergebnisse mit seinen Thesen an allen Punkten übereinstimmen, gewähren lassen. Die Wissenschaft aber muß im Bewußtsein der eigenen Unvollkommenheit die Möglichkeit eines Glaubens an das Transzendente anerkennen und die Bahn für eine Interpretation der Erscheinungen im Sinne einer idealistischen Metaphysik freilassen. So haben alle drei, Religion, Wissenschaft und Metaphysik oder Philosophie ihr eigenstes Gebiet. Die Religion befriedigt als Verwalterin der Mysterien (Einl. S. 11) die wollende und fühlende Seite des menschlichen Geisteslebens, die Wissenschaft die forschende, verstandesmäßige und die Philosophie als Weisheitslehre den Trieb des Menschen zur harmonischen Einheit der Weltanschauung. Sie ist das Band zwischen Glauben und Wissen.

## 6. Kritischer Rückblick.

Ist der Vermittlungsversuch Paulsens als gelungen zu betrachten, d. h. lehrt er unter Wahrung der Selbständigkeit beider, der Religion wie der Wissenschaft, eine einheitliche, wissenschaftliches und religiöses Bedürfnis in gleichem Maße befriedigende Weltanschauung? Man wird auf diese Frage nicht eine unbedingt bejahende Antwort geben können und sich des Eindrucks nicht erwehren können, daß die Religion bei seinem Vermittlungsversuch zu kurz gekommen ist, jedenfalls dann, wenn man unter Religion nicht nur wie er ein vages Bedürfnis nach Vereinigung mit dem Kosmos versteht. Die Religion, die Paulsen mit seinen Darlegungen vor den Übergriffen der exakten Wissenschaft in Schutz nehmen zu sollen meint, weist so viel mit der Philosophie oder Metaphysik verwandte Züge auf, daß man wohl im letzten Grunde geradezu von einer Identifizierung beider Geistesfunktionen überhaupt sprechen kann. Das zeigt schon der etwas unbestimmte Glaubensbegriff, der, wie Willy (a. a. O.) nicht ohne Berechtigung sagt, zwischen den Begriffen einer verstandesmäßigen unvollkommenen

Gewißheit und des Ritschlschen Glaubens als einer rein praktischen Herzensstellung hin und her schwankt. Auch der Gottesbegriff erscheint nicht geeignet, das religiöse Gemüt in anderem als ästhetischem und gefühlsmäßigem Grade zu befriedigen. Fechner hält an Persönlichkeit und Bewußtsein Gottes fest, er schließt von dem Abschluß unserer kleinen geistigen Welt in einem Ich auf den Abschluß der ganzen geistigen Welt in einem das All umfassenden Ich. Das kosmoorganische System — sagt er in den Ideen — kann ebenso gut Träger von Bewußtsein sein wie die molekularorganischen Systeme, die es erzeugt hat. Und er betont auch die religiöse Bedeutung dieser Frage, wenn er („Seelenfr." S. 7) sagt: Die wahre Lebensfrage ist nicht, ob die Welt einen Geist hat, um den wir wissen, sondern der um uns weiß. Paulsen dagegen hält die Frage nach Persönlichkeit und Bewußtsein Gottes für müßig, weil uns hier die Schranken unserer Erkenntnis gezogen seien. Er verkennt aber damit die eminent religiöse Bedeutung der Frage, die Tatsache, daß diese Frage überhaupt nur von religiösen Motiven aus gestellt und beantwortet werden kann. Unser Erkenntnisvermögen allein kann nicht Kriterium des Absoluten sein. Wenn er aber seinerseits sich den Gottesbegriff mit dem Begriff der Entwicklung näher zu bringen versucht, so überschreitet er selbst dieselben Schranken der Erkenntnis, die er vorher aufrichtet. Die Gottheit als Gesamtheit des Seelengeschehens, als Einheit des Geistigen oder Gottes Leben als allgemeine zielstrebige Entwicklung, als Ort aller Zwecke (Einl. S. 251) sich vorstellen bedeutet den Transzendenzanspruch des religiösen Gefühls in seinem Kern verneinen. Der Entwicklung haftet der Charakter der Zeitlichkeit an, nicht der Ewigkeit. Gott ist mehr als der sich entwickelnde Gesamtinhalt der Welt, er braucht sich nicht zur Persönlichkeit aufzuringen, sondern ist absolute Persönlichkeit. Das Geistesleben erhält nach Paulsens Anschauung notwendig eine naturhafte Ausprägung, zumal wenn man noch die durchaus und prinzipiell anthropomorphe Vorstellung von einem universellen Parallelismus hinzunimmt, die auf eine Belastung des absolut Geistigen hinausläuft, da sie die körperliche Bedingtheit unserer Seele zum Weltgesetz erhoben wissen will. Die Konsequenz solches Gottesbegriffes führt zu einem Begriff der Religion, der, wie betont, mit Metaphysik wesentlich

identisch ist, nämlich zu der Auffassung von der Religion als bloßem Gefühl des Endlichen gegenüber dem Unendlichen (Einl. S. 268). Im Gegensatz zu dieser Betrachtungsweise wird daran festgehalten werden müssen, daß das Problem des Unterschiedes von gut und böse, das Paulsen im Grunde genommen als gar nicht vorhanden betrachtet, Kern und Quelle der Religion ist. Paulsen macht sich an diesem Punkte offensichtlich einer Inkonsequenz schuldig. Gerade das unmittelbare Selbstbewußtsein, das er sonst seinem ganzen System zu Grunde legt, macht nicht bloß den relativen, wie Paulsen es ansieht, sondern den absoluten und unbedingten Unterschied zwischen gut und böse. Während Paulsen also diesen Unterschied letztlich aufzuheben trachtet und ihn gewaltsam in seinen monistischen Vorstellungskomplex von einem einheitlichen Weltprozeß, der sich eben nur in der Form des Kampfes entwickeln könne, hineinpreßt, sieht sich die religiöse Betrachtung immer wieder vor die Erfahrungstatsache gestellt, daß die Welt nicht ein geschlossenes System ist, daß Naturhaftes und Geistiges prinzipiell auseinanderfallen und daß, auf das sittliche Leben gesehen, der absolute Gegensatz zwischen den Begriffen gut und böse und die Erfahrung von diesem Gegensatz der Grund ist, auf den sich die Religion gründet. Die Religion ist also ethisch zu begründen, aber nicht monistisch und kosmisch-genetisch, sondern individuell und dualistisch. Die Auffassung der Wirklichkeit unter den Gesichtspunkten des Gegensatzes von gut und böse ist nicht Illusion, sondern innerlichste Erfahrungstatsache. Das Sündenbewußtsein, der Glaube als Glaube an das Reich Gottes als Reich der Gnade — von dem ja auch Paulsen, aber eigentlich unberechtigterweise spricht — gehören untrennbar zum Begriff der Religion, die ihrem eigentlichen Wesen nach Erlösungsreligion ist. Schopenhauer mit seinem mehr dualistischen Voluntarismus steht uns in dieser Beziehung näher als Paulsens monistischer Voluntarismus, dem zufolge die Religion nur eine mehr oder weniger gefühlsmäßige und ästhetische Ergänzung der metaphysischen Betrachtung ist.

Trotz allem ist das Verdienst einer Philosophie, wie sie Paulsen vertritt, nicht zu unterschätzen. Gegenüber einer Philosophie, die, noch heute nicht ausgestorben, als Sklavin der exakten Naturwissenschaft religionsfeindliche Tendenzen verfolgt, sucht sie mit Nachdruck

den überempirischen Charakter des Weltprinzips sicher zu stellen, und unter Heranziehung der Anforderungen des Gemüts an die Wirklichkeit eine Weltanschauung aufzubauen, in der die Eigenwelt des Geistigen und die Selbstgewißheit und der Realitätsgehalt der Religion verbürgt ist. Sinn und inneres Verständnis für die Überschwänglichkeit des Universums — die Welt eine Insel im Ozean des Unbekannten („Kant“ S. 395) — vereinen sich mit ethischem Ernst und freier Anerkennung der Berechtigung wissenschaftlicher Forschung. In welchen Grenzen die Paulsensche Philosophie religiöser Weltbetrachtung gerecht wird, glauben wir gezeigt zu haben. Eine wahrhaft befriedigende Lösung der religiösen Probleme vermag eben erst eine Philosophie zu geben, die sich wie die Euckens und Siebecks mit Bewußtsein und Entschiedenheit ganz auf die Seite des religiösen Dualismus stellt und die die Welt nur als Aussichtspunkt benutzt, um von ihr aus auf das Überweltliche zu schauen.

# Lebenslauf.

Am 29. Januar 1885 wurde ich, Paul Friedrich Wilhelm Fritsch, zu Seehausen (Altmark) als Sohn des 1899 verstorbenen Pastors Eduard Fritsch und seiner Ehefrau Helene, geb. Schroeder, geboren. Ich bin evangelischer Konfession und preußischer Staatsangehörigkeit.

Ich besuchte bis zur Untersekunda das Gymnasium meiner Heimatstadt, wurde dann in die lat. Waisenanstalt der Franckeschen Stiftungen zu Halle a. S. aufgenommen und beendete meine Schulstudien auf dem Askanischen Gymnasium zu Berlin, wo ich Michaelis 1904 das Zeugnis der Reife erhielt.

Hierauf widmete ich mich in Berlin dem theologischen und philosophischen Studium. Ich hörte Vorlesungen, bezw. nahm teil an den Übungen folgender Herren Professoren: Graf Baudissin, Beth, Deißmann, Deutsch, Döring, Erman, Frischeisen-Köhler, Geiger, Gunkel, Harnack, Herrmann, Hoennicke, Holl, Kaftan, Kahl, Kleinert, Paulsen, Pfleiderer, Riehl, Runze, E. Schmidt, Schumann, Simons, v. Soden, Strack, Vierkandt, Weiß.

Am 2. März 1909 bestand ich in Berlin die erste theologische Prüfung. Vom April 1909 bis dahin 1910 war ich Mitglied des ev. Predigerseminars zu Wittenburg i. Westpr. Seit meinem Austritt aus dem Seminar bin ich in Wittstock (Kreis Prenzlau) als Hauslehrer tätig.